

Die mystisch-ekstatische Gottesschau im griechischen und christlichen Altertum.

Von Artur Schneider in Strassburg i. E.

Die Annahme einer unmittelbaren, rein geistigen Schauung des Höchsten bildet die Grundlage aller theosophischen und mystischen Erkenntnislehre. Will man ihr erstes Auftreten in den Schriften fröhscholastischer Autoren und damit im christlichen Mittelalter historisch begreifen, so gilt es, sich zunächst einen Ueberblick über die von ihr in der vorangegangenen Zeit durchlaufene Entwicklung zu verschaffen und deren einzelne Phasen festzustellen. Für diesen Zweck kommen natürlich nur ihre Schicksale im griechischen und christlichen Altertum in Betracht¹⁾.

Zu näherem Eingehen auf das Schicksal, welches diesem Gedanken gerade im griechischen Geistesleben zu teil wurde, reizt indessen noch ein besonderer Umstand, eine Frage allgemeineren kulturgeschichtlichen Interesses. Dasjenige, was man als den wesentlichen Inhalt der „Gnosis“ ansieht, den Verzicht, durch eigene Denktätigkeit sich zur Welt des Göttlichen emporzuarbeiten, die Sehnsucht nach Offenbarung, den Glauben an unmittelbare Anschauung Gottes auf dem Wege der Ekstase, pflegt man gewöhnlich als schlechthin unhellenisch anzusehen. Es ist ohne weiteres zuzugeben, dass der ganze Begriff der Gnosis als solcher orientalischen Ursprungs ist; es kann und soll auch nicht im mindesten geleugnet werden, dass der Orientale seine Gotteserkenntnis unter Ausschaltung des Verstandes, auf dem Wege der Offenbarung, durch ein erleuchtetes Schauen und damit auf übernatürlichem Wege erwirbt, den Griechen verlangt es dagegen mehr, sich mittelst intellektuellen Begreifens der Gottheit zu nahen. Indessen darf man doch nicht so weit gehen, das visionär-ekstatische Element als direkt ungriechisch anzusehen. Man neigt bei der Beurteilung der Entstehung des synkretistischen Philosophierens sehr dazu, die im griechischen Geistesleben für diese Wendung bereits vorhandenen Anknüpfungspunkte und Dispositionen in ihrer Bedeutung zu unterschätzen oder überhaupt nicht zu beachten. Suchte sich auch das reifer werdende griechische Denken die Pforten jener höheren Welt mit den Mitteln rein verstandes-

¹⁾ Vision und Ekstase sind an sich keineswegs auf bestimmte Völker und Kulturstufen beschränkt. Vgl. hierzu Wilh. Wundt, *Völkerpsychologie* II 1 (Leipzig 1905) 397 ff.; II 2 (1906) 94 ff.

mässigen Denkens zu öffnen und trat die mystisch-exstatische Denkweise damals in den Hintergrund, so ist doch nicht zu vergessen, dass sie bis dahin das religiöse Bewusstsein der Griechen auf das allerlebhafteste beschäftigt hatte und ihm auch in der späteren Zeit nicht gänzlich entschwunden ist. Es dürfte daher nicht ganz unnütz sein, einmal im Zusammenhang auf diese Momente hinzuweisen. Um den Sachverhalt ins nötige Licht stellen zu können, mag es gestattet sein, auch mancherlei an und für sich bekannte Dinge anzuführen.

I.

Wie aus Erwin Rohdes Meisterwerk¹⁾ sich ergibt, spielte der Gedanke, mit der Gottheit in unmittelbaren Verkehr treten und so in den Besitz eines höchsten, nicht alltäglichen Wissens gelangen zu können, im religiösen Leben der Griechen, wenn nicht schon in der homerischen Zeit, so doch bald danach eine höchst wichtige Rolle. Der Zweck des Dionysuskultes war kein anderer, als den Menschen in die Gemeinschaft des Gottes und seiner Geisterschar zu erheben, um ihm so zu solchen Erkenntnissen von nicht gewöhnlicher Art zu verhelfen. Das Mittel dazu erblickte man in der *ἔκστασις*; man glaubte nämlich, dass die Seele infolge der durch die orgiastische Feier hervorgerufenen Ueberreizung aus ihrem Leibe „aus-treten“ und als ein der Gottheit verwandtes Wesen sich mit letzterer vereinigen könne²⁾. Mag nun dieser dem phrygischen Kybelekult verwandte Dionysusdienst dem griechischen Religionswesen aus Thrazien zugeflossen oder aber diese Annahme Rohdes unbegründet sein³⁾, jedenfalls hat sich dieser eigenartige Kult in Hellas ausserordentlich rasch verbreitet und lebhaften Widerhall gefunden. Auch der apollinische wurde von ihm beeinflusst, insofern hier an Stelle der Wahrsagung durch Zeichenkunst die Weissagung in der Verzückung trat⁴⁾. Nahm man bei jenen orgiastischen Feiern ein Ausfahren der Seele zu Gott (die Ekstase im engeren Sinne) an, so war in Delphi die umgekehrte Vorstellung herrschend; man glaubte wohl mehr an ein Ausfahren, Niedersteigen Gottes in die Seele. Mögen auch diese beiden Möglichkeiten nicht streng auseinandergelassen worden sein, so nahm man doch in jedem Falle an, dass der vom „Enthusiasmus“ Ergriffene eins sei mit dem Gott, dass dieser in ihm lebe und spreche (*ἐχθρεος*)⁵⁾. Es mag noch kurz darauf hingewiesen sein, dass nach dem Vorbild des pythischen Orakels in Delphi an vielen anderen griechischen Orten Tempel entstanden, wo Priester und Priesterinnen in der Verzückung offenbarten, was der

¹⁾ *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* ⁵ u. ⁶, Tübingen 1910, II 4 ff.

²⁾ A. a. O. 6 ff. De Jong, *Das antike Mysterienwesen*, Leyden 1909, 204.

³⁾ So die Auffassung von Max Wundt, *Geschichte der griechischen Ethik* I (Leipzig 1908) 131 A. 1.

⁴⁾ Rohde a. a. O. 56 ff. — ⁵⁾ A. a. O. 19 A. 2; 60 A. 3.

in ihnen lebende Gott verkündete¹⁾, dass ferner von diesem visionären Glauben in der Zeit vom vierten bis sechsten Jahrhundert auch Propheten Kunde gaben, welche, nicht an bestimmte Tempelsitze gebunden, weissagend das Land durchzogen, deren Seele der Sage nach lange Zeit dem Leibe entrückt sein konnte²⁾. Es sei auch an die religiöse Beurteilung des Korybantismus, einer Wahnsinnsform, die in ihrem Auftreten mit der Ekstase im Dionysusdienst grosse Aehnlichkeit besitzt, und an die priesterliche Art ihrer Behandlung erinnert³⁾.

Jede religiöse und künstlerische Begeisterung galt dem Griechen fortan als eine Art von Gott gesandtem Wahnsinn (*μανία*). Doch nicht bloss die allgemeine Vorstellungsweise wurde beeinflusst, die Dichtung des fünften Jahrhunderts⁴⁾, auch die erwachende Philosophie trägt deutliche Spuren dieses mystischen Geistes. Der im Athen der Pisistratidenzeit entstandene orphische Glaube hatte das ekstatisch-visionäre Element auch nach den griechischen Städten Unter-Italiens und Siziliens getragen. Den Einfluss der Orphiker erfuhr hier Pythagoras. Der Umstand, dass die kathartischen Seher in der Ueberlieferung durchweg mit ihm und seiner Schule in Verbindung gebracht werden, Pherekydes geradezu als sein Lehrer bezeichnet wird, ergibt schon, dass sich seine Anschauungen in der gleichen Richtung bewegt haben⁵⁾. Abgesehen davon aber ist die Verbindung zwischen dem pythagoreischen Mysteriendienst und dem der Orphiker nachweisbar⁶⁾. Auch zu Empedokles liegen Beziehungen vor. Neben dem krankhaften Wahnsinn kennt er einen solchen, der höhere Erkenntnis vermittelt⁷⁾. Er sowohl wie auch Parmenides hat sich die schon in den Nachrichten über Aristeas⁸⁾ hervortretende Uebertragung eines Aufstiegs der Seele nach dem Tode auf das ekstatische Erlebnis zu eigen gemacht⁹⁾.

Mit der Erstarkung des philosophischen Aufklärungstriebes trat allerdings der visionäre Glaube in den Kreisen der Gebildeten zurück. Indessen löste sich doch auch in dieser Zeit die Philosophie keineswegs gänzlich von ihm los. Was von grösster Wichtigkeit für die weitere Entwicklung war: er fand in den Hallen der Akademie Aufnahme und Pflege. So wenig Platos religiös bestimmter Sinn die

¹⁾ A. a. O. 63 ff. — ²⁾ A. a. O. 90 ff. — ³⁾ A. a. O. 56 ff.

⁴⁾ A. a. O. 46 f. Carl Hönn, *Studien zur Geschichte der Himmelfahrt im klassischen Altertum* (Mannheim 1910) 13 f.

⁵⁾ Rohde a. o. O. 99 f.

⁶⁾ A. a. O. 56. Zeller, *Philosophie der Griechen* I 1^s 56 ff.; 455.

⁷⁾ A. a. O. I 2^s 803 A. 6. Rohde a. a. O. II 185 A. 1.

⁸⁾ A. a. O. 92. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele. Archiv für Religionswissenschaft* IV (1901) 253.

⁹⁾ Für Empedokles vgl. Diels, *Fr. 2* p. 118, bezüglich Parmenides' den Anfang seines Lehrgedichtes a. a. O. *Fr. 1* p. 117 und hierzu Hönn a. a. O. 11 f.

Mantik als wertlose Spielerei bei Seite zu schieben vermochte¹⁾, konnte er sich in der Erkenntnislehre dem Zauber der Mysterien nacht entziehen. Seine Schilderung der Erreichung des höchsten und letzten Zieles seitens des Philosophen ist von der dort herrschenden Stimmung ganz und gar durchwaltet. Der orgiastische Kult des Dionysus wurde bei ihm zu einem ästhetischen der Idee. Nur einem intuitiven, visionären Aufschwung des menschlichen Geistes, nicht dem begriffsmässig vordringenden Denken soll sich die erhabene Schönheit der Ideenwelt eröffnen. Plötzlich und wie mit einem Mal blitzt sie vor dem geistigen Auge des philosophischen Erotikers auf gleichwie die Bildsäulen der Göttinnen vor den Festgenossen in der Mysteriennacht²⁾. Den Zustand der die Seele bei dieser Intuition erfüllenden Begeisterung bezeichnet er mit den Ausdrücken *ἐνθουσιάζειν* und *κορυβαυτιᾶν*³⁾. Es haben somit bei Plato die höchsten Formen des Erkennens und Lebens nicht im Intellekt, sondern in der Begeisterung, in der *μανία*, ihren Sitz.

Die Philosophie der Folgezeit wurde aber durch diese Analogien und Aehnlichkeiten zwischen Erkenntnislehre und Mysterien glauben nicht nur ständig auf diesen hingewiesen, sie fand, was nicht minder bedeutsam ist, im Platonismus auch bereits die Voraussetzungen für eine systematische Durchführung der Theorie einer auf höhere Offenbarung sich gründenden Erkenntnis vor. Der Gegensatz zwischen Göttlichem und Irdischem, die Gottverwandtschaft der Seele, die *σῶμα-σῆμα*-Lehre, die Sehnsucht der Seele, die Bande des Leibes zu sprengen, ihre Bestimmung für die höhere Welt, die Forderung der Katharsis, Vorstellungen, deren Wurzeln sämtlich im dionysisch-orphischen Gedankenkreis zu suchen sind, waren bereits zu Elementen einer von der Transzendenz des Göttlichen ausgehenden, spiritua listischen Weltanschauung gemacht worden. Nur der Schlussstein selbst fehlte noch, nämlich der Gedanke, dass das Schauen der Idealwelt nicht einen rein naturgemässen Abschluss des Erkenntnisprozesses, nicht eine Eigentat des menschlichen Geistes, sondern vielmehr eine Wirkung übernatürlicher Erleuchtung, ein Gnadengeschenk der Gottheit bildet.

Soweit nachweisbar, hat zu dieser Auffassung auf Grund philosophischer Betrachtungsweise sich zuerst der in der ersten Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts lebende eklektische Stoiker

¹⁾ Unter den verschiedenen Fähigkeiten, mit welchen die menschliche Seele durch die Gottheit ausgestattet wurde, hebt der Schöpfungsbericht des Timaeus ausdrücklich die Wahrsagekunst hervor und weist ihr als Organ die Leber an; bei Ausschaltung des gewöhnlichen Denkens im Schlaf, bei Krankheit und im Zustand des Enthusiasmus soll sie zur Betätigung kommen (a. a. O. 72 DE, wo auch die *μαντική* mit der *μανία* und *μανική* in Verbindung gebracht wird). Vgl. auch Zeller a. a. O. II 1⁴ 864 A. 3).

²⁾ *Symp.* 210 A; E. *Phaedr.* 250 BC.

³⁾ A. a. O. 249 D. *Symp.* 215 E.

Posidonius aus Apamea¹⁾ bekannt. Er trat im Hinweis auf die Gebote Gottes²⁾, das Wesen des Schicksals³⁾ und der der Seele selbst eigentümlichen Natur für die Möglichkeit ein, dass diese die dem gewöhnlichen Erkennen gezogenen Grenzen unter Umständen überschreite⁴⁾, und zwar geschieht dies seiner Ansicht nach, wenn sie, wie im Schlaf und im Zustand ekstatischer Begeisterung, von den Banden des Leibes befreit ist. Nach der Weise der Götter, ohne Augen, Ohren, Zunge, also rein geistig, schaut sie alsdann das Verborgene⁵⁾. Sie vermag dies entweder durch sich selbst infolge ihrer Gottverwandtschaft oder durch Verbindung mit den im Luftraum befindlichen unsterblichen Geistern oder durch Verkehr mit den Göttern selbst, insofern diese im Schlaf mit ihr reden⁶⁾. Dass bei der Denkweise des Philosophen seine syrische Herkunft bzw. seine dadurch vermittelte Bekanntschaft mit orientalischer Religiosität mitgesprochen hat, ist natürlich nicht ausgeschlossen, aber es besteht keine Notwendigkeit, hier ausschliesslich die Erklärung zu suchen. Seinen Standpunkt wird man am besten wohl zunächst mit der religionsfreundlichen Haltung seiner Schule in Verbindung zu bringen haben. Schon deren Häupter hatten sich dem Volksglauben genähert und eifrig mit Mantik beschäftigt. Indem Posidonius diesem Gegenstand eine besondere Abhandlung widmete, die uns durch Ciceros erstes Buch *De Divinatione* auszugsweise erhalten ist, folgte er lediglich dem Beispiel, das ihm eine ganze Reihe älterer Vertreter der Stoa gaben⁷⁾. Von der Wertschätzung zur Wahrsagekunst war aber, da in der Mantik die Weissagung in der Verzückung selbst eine wichtige Rolle spielte, gewiss kein grosser Schritt, namentlich für einen Denker, der nicht nur Plato verehrte, sondern auch mit Pythagoras übereinstimmen wollte⁸⁾. Sein Hinweis gerade auf

¹⁾ Allgemeine Charakteristik bei Zeller a. a. O. III 1⁴ 592 ff., kurz bei v. Wilamowitz-Moellendorf, *Griech. Lesebuch* II. Halbbd. 185 f.; Ed. Norden a. a. O. 99.

²⁾ Ueber diesen von den Stoikern angeführten Grund vgl. Zeller III 1⁴ 347 A. 3.

³⁾ Wie aus Cicero, *De Div.* I 55, 125 f. und 57, 130 hervorgeht, schloss Posidonius aus dem Umstand, dass alles Geschehen aus der Verkettung der Ursachen hervorgeht, auf die Möglichkeit, die Ursachen künftiger Vorgänge auf Grund gewisser von der Natur selbst gebotener Zeichen voranzuschauen; wie andere Stoiker, so versuchte auch er die Vorbedeutung auf diese Weise als natürliches Anzeichen gewisser Vorgänge zu erfassen (vgl. Zeller a. a. O. 348 f.)

⁴⁾ A. a. O. 55, 125: Quo circa primum mihi videtur, ut Posidonius facit, a deo . . . deinde a fato, deinde a natura vis omnis divinandis ratioque repetenda. Vgl. a. a. O. 56, 128.

⁵⁾ A. a. O. 57, 129: Ut enim deorum animi sine oculis, sine auribus, sine lingua sentiunt inter se, quid quisque sentiat, sic animi hominum, cum aut somno soluti vacant corpore aut mente permoti per se ipsi liberi incitati moventur, cernunt ea, quae permixti cum corpore animi videre non possunt.

⁶⁾ A. a. O. 30, 64.

⁷⁾ Schriften *περὶ μαντικῆς* hatten Sphaerus, Diogenes von Seleucia und Antipater verfasst (Belege bei Zeller III 1⁴ 346 A. 1).

⁸⁾ Zeller a. a. O. 599.

die Offenbarungen, welche den Teilnehmern jener in Wald und Hain beim Klang der phrygischen Flöte abgehaltenen dionysischen Orgien zu teil wurden¹⁾, lässt erkennen, dass ihm der Gedanke eines durch besondere Erleuchtung bewirkten menschlichen Wissens nicht am wenigsten durch die griechische Enthusiasmuslehre vor Augen getreten war.

Als der Rationalismus und Sensualismus dem Skeptizismus und Eklektizismus wich, der menschliche Geist das Vertrauen verlor, mit eigenen Mitteln über die Welt des Göttlichen Aufschluss zu gewinnen, wurde bekanntlich der Glaube an eine höhere Offenbarung im Zustand der Ekstase in Verbindung mit einer spiritualistischen Metaphysik und einer asketischen Ethik allgemein vertreten. Die gebildeten Schichten sahen jetzt nicht mehr mit Spott auf den Pythagoreer und Orpheotelesten herab; sie erblickten vielmehr selbst in den Mysterien die Offenbarungsstätten der Gottheit und nahmen ihre Zuflucht zu ihnen²⁾. Die Folge davon war, dass das Mysterienwesen einen ungeheuren Aufschwung erlebte, indem durch Erregung und Beruhigung des religiösen Gefühls zahllose neue Riten entstanden. Da die Philosophie jetzt das gleiche Ziel wie die religiösen Kulte anstrebte, entspannen sich in sachlicher wie terminologischer Hinsicht mannigfaltige Beziehungen zwischen ihnen.

Ausser Frage steht, dass bei der damaligen Wendung der Philosophie zur Mystik und Theosophie die Berührung mit den religiösen Vorstellungen des Orients eine wichtige Rolle gespielt hat. Gewiss trat den Griechen in den orientalischen Religionen, so in dem zunächst in Frage kommenden Juden- und Aegyptertum, der Offenbarungsgedanke, Vision und Ekstase mit besonderer Wärme entgegen³⁾. Aber deshalb war ihnen doch die Annahme, im ekstatischen Erleben zu unmittelbarer Berührung mit der Gottheit zu kommen und dadurch ein höheres Wissen zu erlangen, selber nichts weniger als etwas Unbekanntes. Durch die Literatur, ferner durch die Fortexistenz der pythagoreisch-orphischen Mysterien wurde ihnen ja ein solcher Glaube ständig vor Augen gehalten. Unverständlich wäre im übrigen, warum das griechische Denken den Ausweg aus dem Skeptizismus gerade nur mit Hilfe der in den orientalischen Riten vertretenen Vorstellungen gefunden, warum ihm aber die in den eigenen Kulturen gepflegte, von Haus aus bekannte Enthusiasmuslehre keinen Finger-

¹⁾ A. a. O. 59, 114; Ergo et ii, quorum animi spretis corporibus incitati cernunt illa perfectio, quae vaticinantes pronuntiant, multisque rebus inflammantur tales animi, qui corporibus non inhaerent, ut ii, qui sono quodam vocum et Phrygiis cantibus invitantur.

²⁾ Vgl. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum* (Göttingen 1894) 61 f.

³⁾ Vgl. Franz Delitsch, *System der biblischen Psychologie* (Leipzig 1861) 357 ff. — De Jong, *De Apuleio Isiakorum mysteriorum teste* (Leyden 1900) 100. — Ders., *Das antike Mysterienwesen* (Leyden 1909). — R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (Leipzig und Berlin 1910) 202.

zeig zur Lösung des Knotens gegeben haben soll. Auch wenn man bedenkt, dass das Neue die Aufmerksamkeit mehr auf sich lenkt als das Alte, so wird man doch schwerlich annehmen können, dass etwa bei der Entstehung des Neupythagoreismus nur orientalische Mysterien von Einfluss waren, die von Alters her bestehenden pythagoreischen aber bedeutungslos gewesen sind. Ruhige Ueberlegung lässt aber auch bei den übrigen Richtungen der hellenistischen Philosophie erkennen, dass Enthusiasmuslehre und griechischer Mysterienkult bei der Entstehung des Mystizismus einen sehr erheblichen Anteil haben. Bei dem für die Weiterentwicklung der Annahme einer unmittelbaren Gottesschau so wichtigen P hilo ver rät dies schon rein äusserlich Sprache und Terminologie. Gerade der Umstand, dass man den visionären ekstatischen Glauben im eigenen wie im orientalischen Vorstellen antraf, dürfte die Geister angezogen und mit unwiderstehlicher Kraft zu ihm geführt haben.

Noch ein anderer Punkt ist wohl zu beachten. Nach der Art und Weise, in der das Aufkommen des religiös gefärbten Philosophierens in der hellenistischen Periode gewöhnlich geschildert wird, könnte man meinen, dass der Sinn für das Religiöse in der Philosophie zuerst wieder durch die Bekanntschaft mit orientalischen Religionsvorstellungen geweckt wurde. Es muss bei Beurteilung der ganzen Sachlage doch immerhin auch in Betracht gezogen werden, dass wenigstens eine gewisse Annäherung an die Volksreligion noch innerhalb der rein griechischen Entwicklung und zwar innerhalb des Stoizismus erfolgte. Gewiss war die stoische Religion an sich von positiven Ueberlieferungen unabhängig und ihrem tiefsten Kern nach durchaus rationalistisch gerichtet, gleichwohl aber musste die Stellung, welche sie, und zwar von Anfang an, der Volksreligion und so auch der Mantik gegenüber einnahm¹⁾, wie schon früher bemerkt wurde, gleichsam von selbst zur Berührung mit den bestehenden Mysterien führen und damit auch zur näheren inneren Verbindung von Philosophie und religiösem Kult beitragen.

Aber auch abgesehen davon, dass jene mystische Wendung der Philosophie aus im einzelnen nicht näher zu bestimmenden Wechselwirkungen hervorging, hat man kein Recht dazu, sie mehr oder weniger als ungriechisch hinzustellen. Allein schon der begeisterte Widerhall, den der Kult des Dionysus in Hellas, auf Festland und Inseln, gefunden hatte, verbietet dies. Stellt man sich jedoch auf den entgegengesetzten Standpunkt, dann ergeben sich recht merkwürdige Konsequenzen. Plato würde sich dadurch, dass er die Erreichung des höchsten Erkenntniszieles mit der wehevollen Stimmung der Mysteriennacht umgab, unhellenischer Denkart schuldig gemacht haben; es ergäbe sich, dass ein Teil seiner gerade aesthetisch wirkungsvollsten Stellen orientalischen Geist atmeten!

Hören wir nunmehr noch einiges über die historische Entwicklung

¹⁾ Vgl. Zeller III 1⁴ 318 ff.

der Vorstellung einer unmittelbaren Gotteserkenntnis in diesem letzten Abschnitt antiken Philosophierens.

War auch das visionär-ekstatische Element den verschiedenen Richtungen, in welchen das synkretistische Philosophieren sich äusserte, samt und sonders gemeinsam, so ist darum doch die Stellung, die man ihm gab, nicht überall die gleiche gewesen. Augenfälliger als im Neupythagoreismus¹⁾ tritt es in der alexandrinischen Religionsphilosophie insofern hervor, als deren Hauptträger Philo sein System in der Forderung unmittelbaren Schauens der Gottheit geradezu ausklingen und gipfeln liess. Damit ist er zugleich auch einen grossen Schritt über Posidonius hinaus gegangen. Noch aus einem anderen Grund ist sein Standpunkt von hoher Bedeutung; Philo war es, der die Annahme mystisch-ekstatischer Intuition zuerst in Verbindung mit einer ausgesprochen monotheistischen Religiosität vertreten hat. Seine Ausführungen stellen in der Hauptsache eine sehr geschickte Weiterbildung platonischer Anregungen vom Standpunkt der jüdischen Offenbarungsreligion und des Mysterienwesens seiner Zeit dar. Die Möglichkeit, sich mit Hilfe wissenschaftlichen Denkens von den Werken aus zum Werkmeister emporzuarbeiten, kennt er wohl, aber er hält nicht viel von ihr; ungleich angemessener erscheint es ihm, Gott durch Gott zu erfassen²⁾. So beschreibt er uns, und zwar mit feinem religiösen Empfinden, wie einerseits die ihrer eigenen Nichtigkeit sich bewusst gewordene Seele der Begegnung mit Gott geduldig und sehnsüchtig entgegenharrt³⁾ und Gott sich andererseits zu der sich ihm nahenden Seele herablässt. Führt er die Schauung Gottes damit zwar auf eine Doppelbewegung zurück, so stellt ihm doch gleichwohl nur die Bewegung Gottes zum Menschen die eigentliche Ursache dar⁴⁾. Vom Standpunkt der Mysterienreligion stellt er ähnlich wie Posidonius im Unterschied von Plato das ekstatische Erlebnis in Gegensatz zum bewussten Geistesleben: Soll Gott sich dem Menschen offenbaren, dann müssen die Sinne schweigen, auch das Denken aufhören, die Seele aus dem Leib, ja aus sich selbst heraustreten⁵⁾. Die schon durch den Orphismus der unteritalischen Philosophie bekannte Vorstellung einer in verschiedenen Stationen erfolgenden Himmelfahrt der Seele taucht auf, wenn er begeistert schildert, wie der Geist zuerst sich über die Sphäre des Sinnenfälligen erhebt und zum Ueberirdischen gelangt, hier von der Schönheit der Ideen berauscht in ekstatischem Enthusiasmus, in einer Art korybantischen Wahnsinns selbst über den Logos, der bisher der Führer war, hinaus vordringt

¹⁾ Vgl. Zeller III 2⁴ 92 ff.

²⁾ *De praem. et poen.* 41—46 (ed. Leop. Cohn V 345 f.).

³⁾ Vgl. Hans Windisch, *Die Frömmigkeit Philos.* (Leipzig 1909) 41.

⁴⁾ Vgl. z. B. *De Abrah.* 79 (IV 19): ὁς [θεός] ἔνεκα φιλανθρωπίας ἀφικνουμένην τὴν ψυχὴν ὡς ἑαυτὸν οὐκ ἀπεστράφη, προὔπαντήσας δὲ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔδειξε, καθ' ὅσον οἶον τε ἦν ἰδεῖν τὸν βλέποντα.

⁵⁾ Z. B. *De migr. Abr.* 191 f. (II 305 f.), *De somn.* II 232 (III 295 f.).

und alsdann plötzlich von der Gottheit reinem Licht umflutet wird¹⁾, ein Glück, das freilich nur wenigen Auserwählten, und auch diesen nur für spärliche Augenblicke zu teil wird, da der Geist nur zu bald in den Bereich irdischer Interessen zurücksinkt²⁾. Auf sonstige Einzelheiten kann hier nicht weiter eingegangen werden³⁾. In weitem Umfang hat sich Philo, platonischem Beispiel folgend, in den betreffenden Sätzen und Darlegungen, wie schon früher angedeutet wurde, der in den Mysterienkulten üblichen Ausdrücke und Vorstellungen bedient⁴⁾. Die Ekstase ist ihm zugleich die Form der Prophetie⁵⁾. Bei manchem, so in dem von ihm über Weissagung und Traum Bemerkten, lässt sich nur stoischer Einfluss erkennen⁶⁾.

Dass die Gottheit sich uns im Zustand des Enthusiasmus offenbart, war in gleicher Weise die Ueberzeugung der pythagoreisierenden Platoniker, z. B. Plutarchs⁷⁾. Auch die unter dem Namen des Hermes Trismegistos verbreiteten, einer ägyptischen Abzweigung des pythagoreisierenden Platonismus vermutlich entstammenden Schriften kannten und vertraten die visionäre Schauung Gottes⁸⁾. Wie bei Philo, so begegnet sie uns als Zielpunkt des ganzen Systems schliesslich im Neuplatonismus wieder. Hier wurde ihr noch eine weitere Durchbildung zuteil. Die Art und Weise, wie Plotin das ihm aus eigener Erfahrung bekannte⁹⁾ ekstatische Erlebnis auffasste, kennzeichnet sich vor allem durch den ausgesprochen pantheistischen Gesichtspunkt. Erscheint Gott plötzlich in der Seele, so soll alsdann jeder Unterschied zwischen Anschauendem und Angeschautem aufhören, die Seele mit dem Urwesen völlig eins werden, weshalb denn auch nach ihm in Wahrheit nicht von einer Anschauung Gottes, sondern nur von einem Gottsein gesprochen werden kann. Die Seele wird Gott in der Ekstase bzw.

¹⁾ Insb. *De opif. mundi* 70 f. (I 23 f.).

²⁾ *De somn.* II 233 (III 296).

³⁾ Vgl. die Darstellungen bei Zeller III 2⁴ 462 ff.; W. Bousset, *Die Religion des Judentums*² (Berlin 1906) 519 A. 3; Hugo Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (Forschungen z. christl. Litt.- u. Dogmengesch. I 2 u. 3 [Mainz 1900])* 138 ff.

⁴⁾ Näheres hierüber bei G. Anrich a. a. O. 64 f.; Zeller a. a. O. 465 A. 2; W. Bousset a. a. O. 519 A 3; J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. [Münster i. W. 1914] XII 2—4)* 360,25.

⁵⁾ R. Reitzenstein, *Poimandros* (Leipzig 1904) 204 behauptet hier ein Hineinspielen ägyptischer Anschauungen.

⁶⁾ Mathilde Apelt, *De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt* (Leipzig 1907) 127 ff.

⁷⁾ Vgl. Zeller III 2⁴ 160 f.

⁸⁾ Vgl. J. Kroll a. a. O. 355 f.

⁹⁾ Porphyry berichtet (*Vita Plotini* 23) von ihm, dass er in den sechs Jahren ihres gemeinsamen Lebens viermal der ekstatischen Vereinigung mit Gott teilhaftig wurde. Plotin selbst schildert *Enn.* IV 8, 1 seine eigene Erfahrung.

sie erkennt, dass sie Gott ist¹⁾. Was sodann Jamblich²⁾ und seine Schule, wie der dahin gehörige Verfasser der Schrift „*Von den Mysterien*“³⁾, was Proklus⁴⁾ über die mystische Erhebung zum Uebersinnlichen im einzelnen noch speziell ausgeführt haben, wie dieser Gedanke hier immer mehr mit den phantastischen Vorstellungen des senil gewordenen heidnischen Götterglaubens in Verbindung gebracht wurde, braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden.

II.

Inzwischen hatte das auf dem Boden des Judentums erwachsene Christentum seinen Siegeszug durch die antike Welt schon begonnen. Mystisch fruchtbare Elemente waren in seiner Lehre in Fülle gegeben. Ausgesprochen mystische Denkart begegnet uns schon bei Paulus und Johannes. Sie bekundet sich sowohl in einem weiteren Sinn, insofern sie beide das christliche Leben als eine Vereinigung mit dem Vater durch Christus, als habituelle Immanenz des göttlichen und menschlichen Geistes betrachteten, als auch in der spezielleren Annahme einer plötzlichen ekstatischen Verbindung derselben, durch die es uns vergönt ist, Ueberirdisches zu schauen und Offenbarungen zu empfangen⁵⁾. Beide Apostel kennen die visionäre Erhebung aus eigener Erfahrung. Für Paulus sei nur auf die bekannte Stelle im zweiten Korintherbrief 12, 2—4 hingewiesen, wo der Verfasser erzählt, dass er einmal in den dritten Himmel und zwar in das Paradies entrückt wurde und unaussprechliche Dinge hörte. Dabei bemerkt er zweimal, er wisse nicht, ob er dabei im Körper oder ausserhalb desselben war⁶⁾. Für Johannes lösten sich schon hienieden die Siegel des geheimnisvollen Buches und ward ihm vergönt, durch Offenbarung dem menschlichen Auge sonst entzogene Dinge zu schauen⁷⁾.

Dadurch, dass die hl. Schrift selber den Zustand der Ekstase und visionärer Spannung kannte⁸⁾, war dem jungen Christentum

¹⁾ Belege bei Zeller a. a. O. 669 A. 4. Näheres ausserdem bei Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Kultur* (Jena 1907) 290 ff.; Hugo Koch a. a. O. 143 ff.

²⁾ Vgl. Zeller a. a. O. 769 f.

³⁾ Vgl. Harless, *Das Buch von den ägyptischen Mysterien* (München 1858) 53 f., 63 f.; Hugo Koch a. a. O. 147 f.

⁴⁾ Zeller a. a. O. 883 f.

⁵⁾ Vgl. Arthur Giffert, *Mysticisme in the early church. American Journal of Theologie* XI (1907) 407 ff.; Jos. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius' des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik* (Bonn 1908) 40 ff.

⁶⁾ S. hierzu Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, a. a. O. 143 ff.

⁷⁾ *Apoc.* 5.

⁸⁾ Delitsch unterscheidet a. a. O. 356 ff. in den biblischen Berichten drei verschiedene Formen der Ekstase: 1) die mystische, welche den Zweck persönlicher Glaubensstärkung und Glaubensbelehrung hat, wie bei der oben erwähnten Verückung des Paulus. 2) die prophetische, welche auf die Ver-

die Stellung vorgezeichnet. Er hielt an der Möglichkeit, in verücktem Zustande die Schranken des gewöhnlichen Wissens zu durchbrechen, fest. Im Unterschied von der heidnischen Mantik wollte man indessen von der durch künstliche Mittel hervorgerufenen, in Verzerrungen und Konvulsionen sich offenbarenden Ekstase nichts wissen. Als die christliche Spekulation sich allmählich entwickelte und man bei der sich dabei vollziehenden Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie auch hier auf die Annahme einer visionären Schau des Höchsten stiess, erfolgte seitens der mystisch veranlagten Geister in der Hauptsache selbst assimilierende Herübernahme; Ablehnung bzw. Korrigierung geschah insofern, als man die pantheisierenden, mit dem christlichen Gottesbegriff nicht vereinbarten Elemente der griechischen Mystik auszuschneiden und das ekstatische Erleben statt eines völligen Versinkens in den einen bestimmungslosen Urgrund als eine Vereinigung mit dem persönlichen Gott ohne Aufgabe der Individualität begreifen wollte¹⁾. Indem man im übrigen aber den biblischen Standpunkt mit der zeitgenössischen Philosophie in Verbindung brachte, schloss man sich zumeist an Philo und den Neuplatonismus an; in einzelnen Fällen begegnet uns die visionäre Gottesschau auch im gewissen Zusammenhang mit stoischen Vorstellungen. Bei dem so ganz aus dem Synkretismus geborenen Gnostizismus, der wenigstens praktisch die mystisch-visionäre Schauung kennt²⁾, kommt vermutlich auch hermetischer Einfluss mit in Betracht. Gehen wir auf die beiden Hauptrichtungen näher ein.

In gelegentlichen Bemerkungen erwähnen Klemens von Alexandrien, der die Terminologie der Mysterien bereits mehrfach anwandte³⁾, ferner Basilius und Gregor von Nazianz, die mystische Schauung. Ist bei ihnen vorerst auch von höherer theoretischer Fassung dieses Zustandes keine Rede, so lässt doch immerhin der gemeinsame Hinweis auf die Schauung Gottes durch Moses bereits Philo als Lehrmeister vermuten⁴⁾. Ungleich grössere

kündigung des Geschauten abzielt und im A. T. häufig vorkommt, und 3) die charismatisch-glossophale, in der ein verücktes Reden wie beim Pfingstfest vorkommt. Vgl. auch P. Schanz s. v. „Verückung“ in Wetzler und Weltes *Kirchenlexikon* 2 XII 853 ff.

¹⁾ Bei Dionysius Pseudo-Areopagita tritt diese spezifisch theistische Tendenz allerdings mehr in den Hintergrund.

²⁾ S. z. B. Valentins Bericht einer Vision bei Heinr. Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus* (Freiburg i. B. 1899, 177, vgl. 181).

³⁾ S. Stoffels a. a. O. 51.

⁴⁾ Clem. Alex., *Strom.* V 12 (P. G. 9, 116 B). Basil., *In Hexaem.* hom 1 n. 1 (P. Gr. 29, 5 C), wo das ekstatische Schauen des Moses der Anschauung gleichgestellt wird, welche die Engel beständig besitzen. Greg. Naz., *Orat.* 32, 15 (P. Gr. 36, 189 ff), wo ausser an II. Mos. 34, 33-35 an II. Kor. 12, 2-4 angeknüpft wird. Vgl. hierzu Philo, *De mutat. nom.* 7 ff. (III 157), *De poster. Caini* 13 ff. (II 3).

Bedeutung gewann diese Denkweise bei Gregor von Nyssa, der nicht nur der philosophisch bedeutendste unter den drei Kappadoziern war, sondern auch der christlichen Mystik zuerst systematische Form gegeben hat. Die Abhängigkeit Philo gegenüber tritt bei ihm ganz offensichtlich hervor. Ihm ist Moses geradezu der Typus des Ekstatikers. Im Anschluss an dessen Lebensgeschichte, in welcher er den Aufstieg zur mystischen Schauung Gottes vorgebildet sieht, schildert er, wie sich die Seele hierfür langsam und sorgfältig vorzubereiten hat¹⁾. Durch den hl. Geist lässt er ihr schliesslich eine solche Erhebung zu teil werden, dass sie die Hülle des Fleisches verlassen kann. Während die übrigen Kräfte ruhen, dringt der Intellekt in die Region des Intelligiblen vor, auch die diskursive Tätigkeit hört auf; ein unveränderlicher und unbeweglicher Zustand ist es, in dem die Seele plötzlich den Unwandelbaren schaut²⁾ — alles Bestimmungen, welche er bereits bei Philo und den Neuplatonikern vorfand und die für die antike Psychologie der ekstatischen Gottesschau zum festen Inventarbestand geworden waren. Wenn Gregor die Seele bei diesem Vorgang von einem „nüchternen Rausch“ erfüllt sein lässt, um die sie dabei erfüllende Wonne und Seligkeit zu kennzeichnen, so bedient er sich dabei wieder nur eines bei Philo gebräuchlichen Bildes³⁾. Aber auch bei dieser höchsten Form der dem Menschen möglichen Gotteserkenntnis wird die ganze Natur der Gottheit nicht erfasst. Da das Gesuchte über jedes Wissen hinausragt, so besteht, wie Gregor sagt, das wahre Wissen im Nichtwissen⁴⁾. Damit stellt er sich auf den von Nicolaus von Kues mit der „*Docta ignorantia*“ bezeichneten Standpunkt. Auch in diesem Punkt schöpft er aus den von ihm benützten Quellen. Schon Philo und die Neuplatoniker kannten diese mit der Antithese Schauen durch Nichtschauen, Wissen durch Nichtwissen operierende Denkweise⁵⁾.

¹⁾ Ausführlich hierüber Franz Diekamp, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa* (Münster 1896) 91 ff.

²⁾ *De virgin.* 10 (P. Gr. 46, 361 B). In *Hexaem.* (P. Gr. 44, 121 AC). Es unterliegt keinem Zweifel, dass Gregor von Nyssa eine unmittelbare, keine bloss bildnismässig vermittelte Intuition im Auge hat. Vgl. gegenüber Diekamp a. a. O. 98 Hugo Koch, *Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa* (*Theol. Quartalsschrift* 80 [Ravensburg 1898] 399 ff.)

³⁾ *In cant. cant.* 10 (P. G. 44, 992). Das Bild der Trunkenheit war seit Plato zur Bezeichnung der Begeisterung in der Philosophie üblich. Der Ausdruck „nüchterne Trunkenheit“ findet sich bei Philo, z. B. *De mundi opif.* 71 (I 24): μέθη νηφαλιώ. Wie jedoch gegenüber Koch, der (a. a. O. 499 sowie *Pseudo-Dionysius Areopagita* 157 A. 1) daraufhin Philo als Quelle ansieht, C. A. Kneller bei der Besprechung letzterer Schrift an der Hand von Belegen nachweist, war dieser Ausdruck in der älteren christlichen Literatur ganz verbreitet, da man die *ebrietas* der hl. Schrift als Gottestrunkenheit (*Eph.* 5, 18) und diese *ebrietas* als *sobria* bezeichnete (*Stimmen von Maria-Laach* 60 [1901] 204 f.).

⁴⁾ *De vita Moys.* (P. Gr. 44, 377 A; vgl. 377 BC).

⁵⁾ S. Koch, *Das myst. Schauen* usw. 411 ff.

Von ihnen übernahmen sie die mystisch gerichteten patristischen Autoren¹⁾, um sie an die gleichgearteten Geister im christlichen Mittelalter weiter zu geben.

Auch die etwa hundert Jahre spätere Mystik des Pseudo-Areopagiten Dionysius kennt die Lehre von der mystischen Intuition Gottes²⁾. Manches in diesem Zusammenhang von ihm Angeführte erinnert an Gregor. Auch er kennt jenes Schauen durch Nichtschauen und erblickt in der Erkenntnis der Unerkennbarkeit Gottes die richtige Einsicht in das göttliche Wesen³⁾. Ihm ist ebenfalls die Lebensgeschichte des Moses für den Aufstieg der Seele zur Gottesschau in gleicher Weise typisch. Solche Uebereinstimmungen erklären sich daraus, dass er die gleichen Quellen wie Gregor, nämlich Philo und die Neuplatoniker, benützt hat. Bei einzelnen Ausprüchen kann allerdings auch Abhängigkeit von Gregor vorliegen⁴⁾. Was die dionysische Lehre von Vision und Ekstase aber von der seinigen unterscheidet und ihr eine ganz besondere Färbung gibt, ist der Umstand, dass die spezielle neuplatonische Gedankenwelt und Terminologie hier ungleich stärker hervortritt; und zwar zeigt er besondere Vorliebe für Proklus, nicht selten greift er zu dessen Vorstellungen und bedient sich seiner Terminologie. In einzelnen Fällen erscheinen proklische Sätze auch weiter fortgeführt und noch weiter gesteigert. In gründlicher Untersuchung hat Hugo Koch dieses Verhältnis des Pseudo-Areopagiten zu Proklus im einzelnen näher beleuchtet. Hier sei zunächst einiges kurz hervorgehoben, was in der altchristlichen Literatur wohl zuerst Dionys vorgetragen hat. Wir finden bei Dionys die Theorie einer dreifachen Seelenbewegung. Wie Gott und den hl. Geistern⁵⁾, so wird auch der Seele eine gerade, eine spiral- und eine kreisförmige Bewegung zugeschrieben, in diesem Fall aber auf verschiedene Erkenntnisstadien bezogen. Davon bezeichnet ihm die erstere die abstrahierende und Begriffe bildende, die zweite die urteilende und schliessende, diskursiv tätige, und die dritte die Zurückziehung der Seele zu sich

¹⁾ Vgl. auch Joh. Uebinger, *Der Begriff docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Arch. f. Gesch. d. Philos. VIII [Berlin 1895]) 1 ff.;

²⁾ Die mystische Erhebung des Geistes bis zur visionären Schauung schildert er *Myst. theol.* I 1 (P. G. 3, 997 B f.), indem er den Adressaten hierzu auffordert: *οὐ δὲ τῆ περὶ τὰ μυστικά θεάματα συντόνῳ διατριβῇ καὶ τὰς αἰσθητοὺς ἀπόλειπε καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα, καὶ πρὸς τὴν ἑνωσιν, ὡς ἐπιτόνῳ, ἀγνώστως ἀνατάθῃ τοῦ ὑπὲρ πάσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν τῆ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολίτῳ καθαρῶς ἐκ σταάσει πρὸς ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκίνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς ἀναχθήσῃ.* Wie schon aus dieser Stelle sich ergibt, gebraucht Dionys den Ausdruck *ἐκστασις* selbst als Bezeichnung des mystisch-visionären Zustandes. Auch Gregor von Nyssa hat ihn nicht verschmäht (vgl. Diekamp a. a. O. 95).

³⁾ *De div. nom.* I, 1 (P. G. 3, 612 A), *Ep.* 1 (1065 A). Vgl Koch, *Das myst. Schauen* 41⁰, 117 f.; *Pseudo-Dionysius* 160.

⁴⁾ Koch, *Das myst. Schauen* 398, 420.

⁵⁾ *De div. nom.* 9, 9 (916 CD) bzw. 4, 8 (701 D f.).

selbst sowie die mystische Schauung und Einigung mit Gott¹⁾. Proklische Sätze haben hier den Ausgangspunkt gebildet, falls Dionys die ganze Lehre nicht als solche einer anderen neuplatonischen Quelle entlehnt hat²⁾. Nicht weiter gezeigt werden kann hier, wie der Gedanke der Vereinfachung und Vereinigung sich gleichwie im proklischen System, so auch im dionysischen in zahlreichen Wendungen kundgibt. Mit Proklus lehrt Dionys in dieser Hinsicht u. a., dass das einheitliche Wesen Gottes (entsprechend dem alten erkenntnistheoretischen Grundsatz, dass Gleiches durch Gleiches erkannt wird) nur durch das Einheitliche in der Seele erfasst werden könne; doch hat er sich die proklische Lehre vom „Einheitlichen“ nicht ihrem ganzen Inhalt nach zu eigen gemacht. Während Proklus nämlich darunter ein besonderes über den *νοῦς* hinausgehendes Seelenvermögen meint, welches gewöhnlich schlummert und erst beim visionären Schauen in Funktion tritt³⁾, versteht er jenes, das sich durch die Vereinigung und Zusammenfassung der einzelnen, für sich getrennten Seelenkräfte als Resultat ergibt⁴⁾. So gut wie den übrigen christlichen Autoren ist auch für Dionys das Subjekt, welches Gott seiner Schauung würdigt, abgesehen von den Auserwählten des Alten Bundes, ein spezifisch christliches. Bald spricht er von den gottähnlichen Geistern der Theologen und Propheten, die sich bei Aufgabe jeder geistigen Tätigkeit mit den Engeln vereinigen und dadurch zu ähnlicher Schauung gelangen⁵⁾, bald wieder soll die volle Einigung bloss dem Hierarchen, bald den „ein Leben der Philosophie“ führenden Mönchen vorbehalten sein⁶⁾. Die Einigung mit Gott wird durch die drei Stadien der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung herbeigeführt⁷⁾. Wir finden bei ihm den von der Asketik und Mystik oft ausgesprochenen Gedanken, dass innere Ruhe und Schweigen notwendig sind, um der göttlichen Erleuchtung teilhaftig zu werden⁸⁾, dass die Einsamkeit die beste Vorbereitung dazu ist⁹⁾. Es handelt sich hier um eine Vorstellungsweise, welche schon dem späteren Platonismus zu eigen ist. Den Ausgangspunkt bildet dabei der Gedanke, dass der in der sinnlichen Sphäre herrschenden Unruhe absolute Stille in der obersten Gott selbst

¹⁾ *De div. nom.* 4, 9 (705 AB). Vgl. Otto Siebert, *Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areopagita* (Jena 1894) 21 ff.

²⁾ Vgl. hierzu Koch, *Pseudo-Dionysius* 152 f., wo bei Hermias, dem Mitschüler des Proklus, die dreifache Seelenbewegung nachgewiesen wird.

³⁾ Vgl. Zeller III 2⁴ 879.

⁴⁾ *De div. nom.* I 1; 4, 9 (612 D; 705 A). Kgl. Koch a. a. O. 153 ff.

⁵⁾ *De div. nom.* 7, 2 (628 A).

⁶⁾ Koch, *Das mystische Schauen* 403.

⁷⁾ Näheres bei Siebert a. a. O. 69 f.

⁸⁾ A. a. O. I, 5 (628 A), *Ep.* 8, 1 (1085 C).

⁹⁾ *De coel. hier.* 4, 4 (181 B). Die oben erwähnten Gedanken hat von den Kirchenvätern schon Basilius ausgesprochen (vgl. Kranich, *Die Asketik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius d. Gr.* [1896] 72 ff.).

umgebenden Region entgegensteht. Diese metaphysische Anschauung führte dann weiter zu der erkenntnistheoretischen, dass die Gottheit nur in absolutem Schweigen, bei Aufhören der wahrnehmenden und diskursiv denkenden Tätigkeit, erfasst werden könne¹⁾. Inwiefern das Subjekt trotz aller Passivität seines Verhaltens doch gleichwohl zur Gestaltung der „Theophanie“ beiträgt, davon wird gleich noch im folgenden die Rede sein. Gewiss hatten schon die früheren Väter sich nach philonisch-neuplatonischem Muster der Sprache der Mysterien bedient, seitens des vom Neuplatonismus aber besonders inspirierten Dionys ist dies indes, wie noch kurz bemerkt sei, sowohl im Zusammenhang der hier erwähnten wie seiner sonstigen mystischen Lehren in ganz speziellem Masse geschehen.

Aus des Pseudo-Areopagiten und des Nysseners mystischem Gedankenkreis schöpfend, hat auch Maximus Confessor der menschlichen Seele ein unmittelbares intuitives Erleben des Göttlichen zugesprochen. Der traditionellen Auffassung schliesst er sich an, wenn er es ihr zu teil werden lässt, nachdem sie alles Sinnfällige und Denkbare mit dem Denken überschritten hat, zu denken aufhört und Gott selbst nicht mehr betrachtend in unbegreiflicher und unaussprechlicher Weise mit ihm eins ist²⁾. Wie von den beiden erwähnten Denkern wird bei der Schilderung, wie der Mensch sich moralisch und geistig vorzubereiten hat, auf Moses als Muster hingewiesen³⁾, den er auf dem Sinai mit Gott einen unsichtbaren und unkörperlichen Verkehr halten lässt⁴⁾. Unter dem visionär-ekstatischen Gesichtspunkt wird u. a. gelegentlich auch Ezechiel, „der grosse Schauer grosser Dinge und Mystagage“⁵⁾, die Entzückung des Apostels Paulus⁶⁾ und das Gesicht erwähnt, welches die der Verklärung des Herrn auf dem Berge Tabor beiwohnenden Jünger hatten⁷⁾. Die Zeit reicht, wie er bemerkt, nicht aus, um all die mystischen Aufstiege und Offenbarungen, welche den Heiligen zu teil wurden, zu schildern. Erblickt er auch die ausschliessliche Ursache der Gotteschau in Gott selber, so erscheint ihm doch deren Subjekt für die Art, wie es sich gestaltet, und sonach für ihren objektiven Inhalt durchaus nicht ganz belanglos. Es ergibt sich dies daraus, dass die Vereinigung der Seele mit Gott und damit die Vergottung, durch welche die Schauung begründet wird, sich nach der „Ordnung“ richten soll, welcher der Träger der Vision angehört⁸⁾. Hiermit ist

¹⁾ Vgl. Koch, *Pseudo-Dionysius* 128 ff.

²⁾ *Ambig.* ed. Oehler (Halis 1857) 198 f. (*P. Gr.* 91, 1220 B C).

³⁾ A. a. O. 126 (*P. Gr.* 1149 A B). In diesem Zusammenhang bedient er sich auch des Ausdrucks *ἐκστασις*.

⁴⁾ A. a. O. 94 (*P. Gr.* 1117 B): *εἰς τὸν γνόφον εἰσῆλθεν, οὗ ἦν ὁ θεὸς τουτέστιν, εἰς τὴν αἰδιῆν καὶ ἀόρατον καὶ ἀώματον διατριβήν.*

⁵⁾ A. a. O. 304 (*P. Gr.* 1320 D). — °, A. a. O. 222 (*P. Gr.* 1241 B)

⁷⁾ A. a. O. 102 (*P. Gr.* 1127 D ff.).

⁸⁾ A. a. O. Oehler 348 (*P. Gr.* 1364A): *ἐπιλείπει μὲ ὁ χρόνος λέγοντα τὰς θείας τῶν ἁγίων ἀναβάσεις τε καὶ ἀποκαλύψεις κατὰ τὴν ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν ἀλλοιωσάν, ἕως ἑκαστος τὴν ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι, ἀρμόζουσαν δέξοιτο θείωσιν.*

die ihm eigene Vollkommenheitsstufe gemeint. Es handelt sich in diesem Fall um eine Denkweise, welche er bei Dionys vorfand. Im Anschluss an proklische Lehren hatte dieser entsprechend ihrer verschiedenen Vollkommenheit eine genaue hierarchische Abstufung der vernünftig erkennenden Wesen angenommen, welcher die ihnen zu teil werdenden Theophanien entsprechen sollten¹⁾. Dionys und Maximus scheinen jedoch bei der „Ordnung“ nicht nur an die generelle Seinsordnung der höheren Geister, sondern auch an die den Menschen individuell eigenen zu religiös-sittlichen Beschaffenheitsabstufungen gedacht zu haben. Schliesslich sei noch erwähnt, dass auch er sich jene mystische Theorie einer dreifachen Seelenbewegung, die in der Gottesschau gipfelt, zu eigen gemacht hat²⁾.

Wenden wir uns nunmehr der lateinischen Patristik zu. Bei den bekannten Beziehungen Augustins zum Neuplatonismus ist es nicht weiter auffällig, dass auch er sich dessen Ideal einer unmittelbaren visionären Gottesschau zu eigen gemacht hat³⁾. Für ihn hat zunächst schon die Ekstase als solche unter psychologischem Gesichtspunkt Interesse. Dort, wo er auf die verschiedenen Stufen des Vorstellens zu sprechen kommt und ihr Verhältnis zur Sinneswahrnehmung untersucht, berührt er auch den ekstatischen Zustand. Er weist hier näher auf die ihn kennzeichnende *alienatio a sensibus* hin, die in diesem Falle eine derartige ist, dass die Seele allen Einflüsterungen seitens der Aussenwelt sich gänzlich verschliesst; er hebt dabei die Anaesthetie auf optischem und akustischem Gebiet hervor. Es fällt auf, dass Augustin das Objekt, in dessen Anschauung die seelische Energie vollständig aufgeht, nicht nur im Bereich des Intelligiblen sucht, sondern neben diesem auch die Bilder von Körpern nennt. Als Psychologe denkt er offenbar nicht nur an die dem Göttlichen geltende übernatürliche Schauung, sondern auch an die Ekstase aus Affekt⁴⁾. In dem stärker theologisch gefärbten Zusammenhang beschäftigt ihn begreiflicherweise nur die mystisch-ekstatische Schauung des Höchsten.

¹⁾ Vgl. Dion., *De coel. hier.* III 3 (*P. Gr.* 3, 168 A); IV 3 (180 C).

²⁾ A. a. O. Oehler 88 (*P. Gr.* 1112 D f.).

³⁾ Auch Ambrosius hat *De Isaac et an.* VI (*P. L.* 14, 519 ff.) eine intuitiv mystische Gottesschau im Auge; indessen scheint er das visionäre Erlebnis nicht als spezifisch ekstatisches aufzufassen, indem er das Austreten der Seele aus dem Körper nur in moralischem Sinne als ein Abstreifen der irdischen Lüste versteht (a. a. O. 522 A).

⁴⁾ *De Gen. ad lit.* XII 12, 25 (*P. L.* 34, 463): Quando autem penitus avertitur atque abripitur animi intentio a sensibus corporis, tunc magis ecstasis dici solet (Aug. hat unmittelbar vorher von den durch geistige Ueberanstrengung, Krankheit usw. hervorgerufenen Halluzinationen gesprochen). Tunc omnino quaecumque sint praesentia corpora, etiam patentibus oculis non videntur, nec ullae voces prorsus audiuntur: lotus animi contuitus aut in corporum imaginibus est per spiritualem aut in rebus incorporeis nulla corporis imagine figuratis per intellectualem visionem. Vgl. a. a. O. VIII 25, 47 (391).

Springt auch in den auf sie Bezug nehmenden Ausführungen der neuplatonische Ursprung nicht so scharf wie bei denjenigen des Pseudo-Dionys ins Auge, so unterliegt doch keinem Zweifel, dass auch hier philonisch-plotinische Gedanken ins Christliche übertragen worden sind. Wie den griechischen Kirchenschriftstellern, so gilt auch ihm die visionäre Gottesschau als der Höhepunkt menschlicher Erkenntnis¹⁾, als Antizipation der den Gerechten im Jenseits bevorstehenden, da wie hier die Berührung zwischen Mensch und Gott eine von aller Sinnestätigkeit losgelöste und darum rein geistige ist²⁾. Auch er erblickt die Vorbedingung für dieses durch die eigene Schwäche nur wenige Augenblicke währende³⁾ Glück in der Reinigung der Seele⁴⁾ und darum vor allem in der Flucht vor der Sinnlichkeit sowohl in moralischem wie noëtischem Sinne⁵⁾. Wir stossen bei Augustin auf den, wie wir wissen, uralten, schon bei den vom Orphismus beeinflussten Vorsokratikern und sodann in der synkretistischen Zeit von Philo gern vorgetragenen und weiter ausgebildeten Gedanken eines stufenweisen Aufschwungs des Geistes zur Anschauung der Gottheit. In der Unterredung mit seiner Mutter über das Leben im Jenseits heisst es: „Als nun die Rede dahin geführt hatte, dass uns keine durch die Sinne vermittelte Ergötzlichkeit, wie gross sie auch sein, und in wie hellem Glanze irdischen Lichtes sie auch strahlen möge, neben den Freuden jenes Lebens der Vergleichung, ja selbst nur der Erwähnung wert erschien, da richteten wir in steigender Inbrunst unsere Herzen hin auf das »Seiende selbst«, stufenweise durchwanderten wir die gesamte körperliche Welt und auch den Himmel, von dem aus Sonne, Mond und Sterne über der Welt leuchten. Und weiter aufsteigend, innerlich betrachtend und mit einander redend und seine Werke bewundernd gelangten wir zu unserer Seele, aber wir schritten auch über sie hinaus, damit wir zu dem Lande unerschöpflicher Fruchtharkeit gelangten, wo der Herr ewiglich

¹⁾ Ihr Zweck ist die Offenbarung; vgl. *In Ps.* 67, 36 (*P. L.* 36, 834): *Ecstasis namque est mentis excessus: quod aliquando pavore contingit; nonnquam vero per aliquam revelationem alienatione mentis a sensibus corporis, ut spiritui quod demonstrandum est demonstratur.* Vgl. ferner *Serm.* 52, 6, 16 (*P. L.* 38, 360).

²⁾ *Conf.* VII 17, 23 (*P. L.* 32, 745): *Et pervenit ad id quo est, in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua . . . conspexi; sed aciem figere non evalui; et repercussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi . . . memoriam.*

³⁾ *Serm.* a. a. O. lässt der Vf. die Schauung Gottes *spirituali quodam contactu* zustandekommen.

⁴⁾ *De Trin.* I 13 (*P. L.* 42, 821): *Proinde substantiam Dei . . . intueri et plene nosse difficile est; et ideo est necessaria purgatio mentis nostrae, qua illud ineffabile ineffabiliter videri possit.*

⁵⁾ *De doct. christ.* II 7, 11 (*P. L.* 34, 40): *Nam in tantum vident [Deum], in quantum moriuntur huic saeculo; in quantum autem huic vivunt, non vident.* *Conf.* a. a. O. IX 10, 25 (*P. L.* 32, 774), in der folg. Anm. abgedruckt.

Israel weidet, auf den Gefilden der Wahrheit, wo Leben Vereinigung mit der Wahrheit ist . . . Und während wir von ihr redeten und danach verlangten, berührten wir sie leise in einer Verzückerung des Herzens“¹⁾).

Sodann ist noch der stoisierenden Gruppe zu gedenken. Der ältere ihrer beiden Vertreter ist Tertullian. Seine von Hieronymus erwähnte Monographie *De exstasi, libri sex* ist verloren gegangen. Doch kommt er auf diesen Gegenstand, wenngleich kurz und in wenig klarer Form, auch in *De anima*²⁾ zu sprechen. Nachdem er hier die stoische Erklärung des Schlafes verteidigt hat, berührt er den Traum und in diesem Zusammenhang die Ekstase. Er verbindet beide Begriffe derart miteinander, dass sie kaum unterschieden werden können. Immerhin scheint er auch an dieser Stelle die Ekstase als ausserordentlichen Zustand anzusehen³⁾. In gelegentlichen Bemerkungen lernen wir sie anderwärts als Vermittlerin von ausgesprochenen Visionen kennen. In diesen Fällen spricht Tertullian allerdings weniger unter philosophischem als vielmehr unter theologischem Einfluss; sein montanistischer Standpunkt dringt hier durch. Die Ekstase hat bekanntlich in den schwärmerischen Montanistenkreisen eine bedeutsame Rolle gespielt, bedurfte man ihrer doch als Werkzeug zur Rechtfertigung der „neuen“ Offenbarung. Tertullian selbst sagt: „Weil wir die geistigen Charismen gelten lassen, so haben wir die Prophetengabe zu erlangen verdient, auch nach Johannes“, und erzählt von einer Mitschwester, welcher die Gnade der Offenbarungen zuteil werde. Sie empfangen sie in der Ekstase während der Sonntagsfeier in der Kirche. Sie unterhalte sich mit den Engeln, zuweilen mit dem Herrn selbst, sehe und höre geheimnisvolle Dinge und gebe denen, die danach

¹⁾ *De conf.* a. a. O. n. 24. Die nämliche Vorstellung kehrt in der Fortsetzung des Gesprächs (a. a. O. n. 25) noch einmal wieder: Dicebamus ergo: Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae terrae et aquarum et aëris; sileant et poli, et ipsa sibi anima sileat, et transeat se non se cogitando, sileant omnia et imaginariae revelationes, omnis lingua et omne signum, et quidquid transeundo fit, si cui sileat omnino; quoniam si quis audiat, dicunt haec omnia: Non ipsa nos fecimus, sed fecit nos, qui manet in aeternum (Ps. 99, 3, 5). His dictis si iam taceant, quoniam erexerunt aurem in eum qui fecit ea, et loquatur ipse solus, non per ea, sed per se ipsum, ut audiamus verbum eius, non per linguam carnis, neque per vocem angeli nec per sonitum nubis nec per aenigma similitudinis; sed ipsum quem in his amamus, ipsum sine his audiamus, sicut nunc extendimus nos, et rapida cogitatione attigimus aeternam Sapientiam super omnia manentem; si continetur hoc, et subtrahantur aliae visiones longe imparis generis, et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intell gentiae, cui suspiravimus, nonne hoc est: Intra in gaudium domini tui? S. auch a. a. O. VII 17, 23 (745).

²⁾ Vgl. c. 43—47 (*Tert. Opera* I ed. Reifferscheid et Wissowa 370 ff.),

³⁾ Vgl. Gerhard Esser, *Die Seelenlehre Tertullians* (Paderborn 1893) 135 ff., insb. 140.

verlangten, Heilmittel an. Auch böten sich ihr, je nachdem Schriftsteller gelesen, Psalmen gesungen oder Anreden gehalten würden, daraus Gegenstände zu Visionen dar. Er selbst habe einmal über die Seele vorgetragen, worauf ihr diese im Verzückungszustand als lichtartige Materie in den Umrissformen des Körpers geoffenbart wurde, was ihm als Bestätigung seiner Seelentheorie erscheint¹⁾. Tertullian betont im übrigen, wie dies schon innerhalb der stoischen Schule geschah, die Verminderung der Bewusstseinstätigkeit, die Aufhebung der Sinnestätigkeit bei der Ekstase, die er als *amentia* bezeichnet²⁾.

Weit schärfer als bei ihm macht sich, im Zusammenhang mit der Lehre vom visionären Schauen, spezifisch stoisches Gedankengut bei dem anderen, griechisch schreibenden Vertreter dieser Richtung, bei Makarius, geltend. Mag es sich bei diesem nun um den ägyptischen Mönch der skytischen Wüste oder, wie neuerdings mit gewisser Wahrscheinlichkeit behauptet werden konnte, um Makarius von Bosra handeln³⁾, jedenfalls liegt von einem Verfasser dieses Namens ein bemerkenswerter Versuch vor, das christliche Leben seiner mystischen Seite nach, und zwar mit Hilfe stoischer Naturphilosophie, systematisch zu bestimmen. Dabei wird als die höchste in der Reihe der Stufen, innerhalb deren das durch die Sünde verdrängte himmlische Bild in der Seele wiederhergestellt werden soll, die *ἐκστασις* in Verbindung mit der *ἐνωσις* und *θειωσις* angeführt und behandelt. Mögen dabei auch Vorstellungen alexandrinisch-philonischen Ursprungs eine Rolle spielen, so ist doch alles mit ausgesprochen stoischen Gedanken stark durchsetzt⁴⁾.

Von den neuplatonisierenden Vätern hat später das christliche Mittelalter die Annahme einer unmittelbaren, rein geistigen Gotteschau übernommen. Hier war es Gregor der Grosse, der den mystischen Reigen begann und als den Höhepunkt menschlicher Erkenntnis die durch plötzliche göttliche Erleuchtung den Auserwählten zu teil werdende ekstatische Vision hinstellte.

¹⁾ *De an.* 9 (310 f.).

²⁾ *Adv. Marcion.* IV 22 (*Tert. Opera* III ed. Kroymann 492 f.) heisst es im Anschluss an Luc. 9, 33 über den durch die himmlische Erscheinung auf Petrus gemachten Eindruck: *Quomodo nesciens? Utrumne simplici errore an ratione, qua defendimus in causa novae prophetiae gratiae ekstasin, id est ameniam, convenire? In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam dei conspicit vel cum per ipsum deus loquitur, necesse est excidat sensu obumbratus scilicet virtute divina.* Vgl. Esser a. a. O. 138 f.

³⁾ Vgl die orientierenden Bemerkungen über diese Streitfrage in Ueberwegs *Grundriss* II¹⁰ 138 f.

⁴⁾ Es würde hier viel zu weit führen, die Einzelheiten zu berühren. Das Nähere siehe in der Monographie von Jos. Stoffels a. a. O. 148 ff.